

庄子“坐忘”辨义及其审美指向

刘 崧

(中共黔东南州委党校 马列教研室, 贵州 凯里 556000)

摘 要:“坐忘”是《大宗师》点出的一个重要命题,对理解庄子思想十分关键。历来的《庄子》注解者大多倾向于把“坐忘”之“坐”当成动词,从而在一种工夫论意义上理解“坐忘”。但如果仔细玩味上下文语境逻辑,把内七篇尤其是《大宗师》和《齐物论》贯通起来,可以看出“坐忘”乃别有所指,“坐忘”之“坐”并非动词,而是一个虚词。“坐忘”描述的是经由“吾丧我”而来以指向“真人”的超越境界,其实质是一种天人合一的境界,暗合于审美精神。通达这种境界固然需要工夫践履,但“坐忘”本身并不直接等于工夫,它只是一种境界的描述语和指示语。

关键词:庄子;坐忘;吾丧我;真人;审美境界

中图分类号:B223.5 **文献标识码:**A **文章编号:**1006-0448(2015)01-0038-05

DOI:10.13764/j.cnki.ncds.2015.01.007

“坐忘”是庄子文本中一个令人充满遐想的字眼。一看到“坐忘”,人们的第一反应就是视之为一个工夫修习的描述语。基于这种理解,很容易把庄子的“坐忘”与道教的“坐忘”混为一谈^①。事实上,把“坐”视为动词,从而把“坐忘”引向工夫论是学界主流的解释模式。冯友兰先生在翻译《庄子》时把“坐忘”译为 sitting in forgetfulness^{[1] 189},也是基于这种理解。这虽仅仅关涉一个“坐”字,却从根本上影响了对庄子精神指向的准确把握。因此,有必要从庄子思想整体的视角以及原文的语意逻辑入手,对“坐忘”作一番探究。

出自庄子本人之手的内七篇是一个结构缜密的意义整体,每一篇各有侧重,但又彼此勾连。这种内在关联性要求我们在理解庄子任何一个概念或命题时,都不能脱离整体,断章取义。清人林云铭认为内七篇有一个明确的意义结构:“《逍遥游》言人心多徇于小成,而贵于大;《齐物论》言人心多泥于己见,而贵于虚;《养生主》言人心多役于外应,而贵于顺;《人间世》则入世之法,《德充符》则出世之法,《大宗

师》则内而可圣,《应帝王》则外而可王。此内七篇分著之义也。然人心惟大,故能虚;惟虚,故能顺;入世而后出世;内圣而后外王。此又内七篇相因之理也。”^{[2] 15}林云铭对内七篇意义结构的分析是比较确切的。在内七篇中,又以《齐物论》和《大宗师》论旨最近,两篇在义理上相互照应,经常可以互参。理解《大宗师》提出的“坐忘”,需要联系《齐物论》来进行。

在《大宗师》原文中,庄子是通过一对师徒——孔子和颜回——的对话来提出“坐忘”的:

颜回曰:“回益矣。”仲尼曰:“何谓也?”曰:“回忘仁义矣。”曰:“可矣,犹未也。”它日复见,曰:“回益矣。”曰:“何谓也?”曰:“回忘礼乐矣。”曰:“可矣,犹未也。”它日复见,曰:“回益矣。”曰:“何谓也?”曰:“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰:“何谓坐忘?”颜回曰:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”仲尼曰:“同则无好也,化则无常也。而果其贤乎!丘也请从而后也。”^{[3] 169}

颜回三次向孔子谈及自己的“忘”,每一次都受

收稿日期:2014-09-18

基金项目:复旦大学985三期项目“全球化视野下的中国儒学研究”(2011RWXKZD010)。

作者简介:刘崧(1979-),男,贵州黎平人,讲师,从事哲学(美学)及文学研究。

①如有人认为“坐忘”是一种修行理念,也是一种修行结果,更是一种通过正确的修行之“坐”来达到窥探“大道”之“忘”的方法。见蒋朝君、田湖《道学中的“坐忘”思想及其意义》,载《华侨大学学报》2013年第4期,第69页。

到了孔子的肯定,但前两次孔子在肯定的同时还指出做得不够(“犹未也”),直到颜回做到了“坐忘”,孔子才大加赞之,以至于都想反过来跟在颜回后面当学生。孔子为什么高度赞赏“坐忘”?仅仅是因为颜回通过一种工夫的修炼(“坐”)达到了忘,孔子才大为赞赏吗?问题恐怕并非如此简单。

颜回三次谈及“忘”,其次第大可玩味一番:忘仁义→忘礼乐→坐忘。

这个次第是随意为之还是别有深意?如果我们不首先思考这个问题,“坐忘”的真义很可能会失之交臂。显然,庄子设计这样一个次第是大有讲究的,并非随意为之。这个次第有何意谓呢?有人认为礼乐外在,而仁义内在,按常理,应先忘外而后忘内,最后坐忘,由易到难,因此正常的次第应该是:忘礼乐→忘仁义→坐忘。这种理解还可以在《淮南子》和《老子》中找到依据。刘文典说“《淮南子·道应篇》:‘仁义’作‘礼乐’,下‘礼乐’作‘仁义’,当从之。礼乐有形,固当先忘;仁义无形,次之;坐忘最上。今‘仁义’、‘礼乐’互倒,非道家之指矣。”^{[4] [P206]}王叔岷也说“《老子》云‘失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。’……道家以礼乐为仁义之次;礼乐,外也。仁义,内也。忘外及内,以至于坐忘。若先言忘‘仁义’,则乖厥旨矣。”^{[4] [P206]}

这种解释似乎很有道理,但恰恰误会了庄子,轻视了庄子的深意。庄子设计“忘仁义→忘礼乐→坐忘”的次第,有其深沉的心理和义理内涵。对此,近人刘武解说为:

或谓仁义深而礼乐浅,仁义内而礼乐外,其忘也,应自浅而深,自外而内,本文不然,疑有倒误。《淮南·道应训》,文与此同,惟先忘礼乐,仁义次之,似当据正。武曰:不然。仁义之施由乎我,礼乐之行拘于世。由乎我者,忘之无与人事;拘于世者,忘之必骇俗情。是以孟孙之达,且进世知;孟、琴之歌,遂来面诮。此回所以先忘仁义而后忘礼乐,盖先易而后难也。《淮南》误倒,当据此以正之也。^{[5] [P176-177]}

这种理解更符合原文旨意。因为仁义主要关乎我,是指向内的,而礼乐却受世俗所拘,是指向外的,殊非一己之事,所以忘之更难。王夫之云“先言仁义后言礼乐者,礼乐用也,就可寓之庸也,仁义则成

乎心而有是非,过而悔,当而自得,人之所自以为君子而成其小者也。坐忘,则非但忘物,而先自忘其吾。”^{[6] [P143]}意思是说,仁义是体(在于“吾”),礼乐是用(在于“物”),故应先忘其体(吾),后忘其用(物),最后才是坐忘(忘物而又自忘其吾)。忘仁义(忘我)和忘礼乐(忘物)这两个次第还不够彻底,还有缘故,有动机,有目的,一句话,有某种刻意为之的味道,所以孔子才说“犹未也”。之所以忘仁义与忘礼乐还有刻意为之的味道,是因为这两个阶段还有物我之区分,还达不到极致。而坐忘则完全超出了这种区分,一概全忘,而臻于一种忘而复忘其忘之境。

那么,“坐”字该如何理解才能表达“忘而复忘其忘”之境呢?

二

由以上推证,“坐忘”是对“忘仁义”和“忘礼乐”的超越,前二者还有刻意为之的痕迹,一个关乎“我”(吾),一个关乎“物”,总之还是有缘故;而“坐忘”则完全超越刻意之迹,达到“忘而复忘其忘”之境,这是一种无缘无故、自然而然的境界。恰好,“坐”字原本就有“自然而无故”之义^①。从颜回论说的次第及其语义逻辑来看,“坐忘”之“坐”应取“自然而无故”之义,“坐”与“忘”组合起来,用“坐”修饰“忘”,表达的是一种自然而忘、无故而忘的境界。历史上绝大多数注解者都把“坐”字当成动词解,但也有极个别的例外。曾国藩明确说“无故而忘,曰坐忘。”^{[3] [P69]}还有朱文熊也说“坐,无故也,谓非有意于忘之也。”^{[7] [P72]}

不仅从义理上讲,“坐忘”之“坐”应理解为无故自然貌,即从文法上讲,亦当如是观。如“坐”为动词,则“坐忘”为两动词并列,而按古文文法习惯,这种情况下动词之间应加入虚词。《齐物论》开篇说南郭子綦“隐几而坐,仰天而嘘”,即动作之间加了“而”,直说“隐几坐,仰天嘘”不符合文气要求。虚词在这里扮演了一个必不可少的角色。维特根斯坦对此讲过一个巧喻,他说这些语助词就相当于铁匠在打铁时的一种间歇“为了以相同的节奏打铁,铁匠在有效的捶打之间给出微弱的捶打。”^{[8] [P978]}如果没有这种间歇,打铁很难有节奏地进行。事实上,古文之妙,就妙在虚词之妙用。没有虚词之妙用,全是实词,文章必无气势,乃至无法展开。如果把“坐忘”之“坐”当成动词,那么以庄子的语言水准,他一

①“坐”在古文中常以虚词形式出现。如鲍照《芜城赋》有“孤蓬自振,惊沙坐飞”之句,“坐”即指“无故而自然”貌。又孟浩然诗句“坐观垂钓者,徒有羡鱼情”之“坐”亦为虚词,而非动词。

定会“回坐而忘矣”,而不会说“回坐忘矣”,前者有气势,后者是死文。此中妙义,可意会而不可言传,可神通而不可语达,唯语感佳者知之。

工夫论是一个后起概念,在庄子的时代它还没有成为一个专门的名词。人们之所以把“坐忘”当成一种工夫来理解,与历史上几个重要的《庄子》注解者脱不了干系。成玄英把坐忘解释为“端坐而忘”^{[9] [P156]},为把“坐忘”引向工夫论的理解作了重要铺垫。唐朝司马承祯写过一篇《坐忘论》,主张以静修之法来入道,也是在动词意义理解“坐”字“如人有闻坐忘之法,信是修道之要,敬仰尊重,决定无疑者,加之勤行,得道必矣。”^{[10] [P167]}然而,司马承祯的“坐忘”与庄子的“坐忘”已大异其趣。明代养生家郑宣也写过一篇《坐忘铭》,其中有一句“不饮不食不寐,是谓真人坐忘”,也是在工夫论意义上对待“坐忘”。这些文章虽有其自身的话语情境,但对后人理解庄子的“坐忘”客观上起到了误导作用。

到了近现代,对“坐忘”的误解更是趋于定型。现代人受现代语感影响,一睹“坐忘”,就情不自禁地臆想出某种类似坐禅的图像,仿佛有人念念有词枯坐其中。例如崔宜明先生就这样解释坐忘“从字面上看,坐忘之‘坐’就是枯坐,如佛家的坐枯禅。”^{[11] [P146]}于是,他得出下面的结论就毫不奇怪了:

儒家讲知行,庄子讲坐忘,恰成一对偶。……从做工夫的意义讲,庄子的“坐”与儒家的“行”字相对,“忘”字与儒家的“知”字相对。……虽名为“坐”,要旨却在“游”。……所以,与其说坐而忘之,倒不如说是游而忘之,在“游”之中,保持心理的彻底放松,并获得“忘”(得、适)的印证。实际上,庄子的坐忘工夫虽不拘执于身体的行止,但游赏于大自然之中却比真正的静坐来得重要。^{[11] [P146-148]}

任何一个稍有幽默感的人,看了这段话都会想笑。崔先生把庄子蕴含超越意义的“坐忘”精神浅化为一种心理学意义的“放松”,实在叫人惊诧不迭。“保持心理的彻底放松”,呜呼善哉!这很像医生对病人说的话,但绝不是一个提出“吾丧我”“至人无己”的高人说的话。如果“坐而忘之”不如“游而忘之”,那更有理由说“游而忘之”还不如“睡而忘之”。因为睡觉的时候我们确实确实忘了,干脆脆忘了,彻彻底底忘了,想不忘都不行了。如果只在一种浅薄的心理意义上说事,那么“睡忘”最有说服力!以庄子天马行空的想像力,肯定会想到诸如“睡忘”“卧忘”“挺忘”之类,何苦要搬出一个令人

费解的“坐忘”?

三

那么,如何才能做到“无故而忘”呢?做到“无故而忘”之后指向一种什么境界呢?第一个问题的回答是“吾丧我”,第二个问题的回答是“真人”。

庄子在《齐物论》开篇提出“吾丧我”,深有寓意。这三个字究竟表达了什么意思?搞清“吾丧我”之意,先得搞清“吾”“我”的区别。黄锦宏《新译庄子读本》对此有一段注解云:

朱桂曜说“清杨复吉《梦兰琐笔》云:元赵德《四书笺义》曰:吾我二字,学者多以为一义,殊不知就己而言则曰吾,因人而言则曰我,‘吾有知乎哉’,就己而言也;‘有鄙夫问于我’,因人之问而言也。案赵氏所云就己而言,就人而言,盖犹今文法言主位受位也。”^{[12] [P67]}

据此,“吾”是就己而言,“我”是与别人和外物对待而言。基于此,“吾丧我”的“吾”是南郭子綦在自称,而“我”则是特指基于对待而来的那个“我”。

在“吾丧我”中,对“我”的理解争议不大,争议主要集中在“吾”。很多人倾向于把“吾”理解为真我。如陈鼓应先生说“‘丧我’的‘我’是偏执的我。‘吾’指真我。”^{[4] [P35]}明代憨山大师也说“吾,自指真我。”^{[13] [P21]}这种解释似无可,但细究语义逻辑,则有矛盾:既然“吾”已经是真我,又还有什么偏执的“我”可丧呢?如果“吾”是指真我,则“吾丧我”等于说“真我丧我”,岂非多此一举?因此,从“吾”的本义及前后语义逻辑看,把“吾”理解为自称代词较妥。这样,“吾丧我”在《齐物论》原文语境中表达的就是:吾(子綦)丧失了(与人及外物)相对待而来的那个我。至于真我,那是经由“吾丧我”而来的境界。“吾丧我”之“丧”是一个超越自我的过程,实则也就是泯除天人之分的过程,它指向的是一种天人合一的超越境界。这种境界,庄子在《大宗师》中用“真人”来表示。

庄子为了导出“真人”,先对“知”作了一番考究,认为“知”无法达到真人境界。故《齐物论》提出“知止其所不知,至矣”;《养生主》则有“人生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已;已而为知者,殆而已矣。”庄子认为“知”无法知“道”,因为“知”基于对待,是有所待的,而所待者本身又未确定。从哲学上说,“知”基于主客二分,人在有了自我意识、分清物我的前提下,才可能去认知世界。“知”的境界是有“我”的境界,因有“我”而有物我

之对待及天人之区分。

《大宗师》开篇即审视“知”:“知天之所为,知人之所为者,至矣。知天之所为者,天而生也;知人之所为者,以其知之所知,以养其知之所不知,终其天年而不中道夭者,是知之盛也。虽然,有患。”为什么“知之盛”还会“有患”?庄子接着指出“知”之条件并进而怀疑天人之分:“夫知有所待而后当,其所待者特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎?所谓人之非天乎?且有真人而后有真知。”庄子接着描述了一番真人的境界,然后得出结论“天与人不相胜也,是之谓真人。”也就是说,真人只有在天人合一的境界中才能实现。

这是一种什么性质的境界呢?庄子固然没有用“审美”这个词,但如果我们探究审美的基本精神与庄子真人的内在精神,可知“真人”所指示的恰是一种审美境界,而且是一种超出道德意义的审美境界。为了判明这一点,可以引庄子接下去不远说的一句话来印证——这句话的义理大可玩索一番:

泉涸,鱼相与处于陆,相响以湿,相濡以沫,不如相忘于江湖;与其誉尧而非桀也,不如两忘而化其道。^{[3] (P59)}

这句话是一个意义完整的句子,可以看作两个分句,前一个分句是比方,后一个分句是结论,两个分句各自都点出一个“忘”字,而且后一分句在下结论时,用了“与其……不如……”的句式。不难看出,“誉尧而非桀”是一种道德境界,这种境界就相当于“鱼相与处于陆”,需要“相响以湿,相濡以沫”,这都是一种区分人我而来的利害计较。而“两忘而化其道”则是一种超越道德之上的天人合一的境界,就相当于“鱼相忘于江湖”。这正是一种审美境界。后面,庄子通过颜回忘仁义、忘礼乐进而坐忘,所达到的也是这种境界。

颜回在回答孔子“何谓坐忘”时说“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”肢体表示“形”,聪明表示“知”,只有离形去知,才能无故而忘、自然而忘,这也就是“相忘于江湖”和“两忘而化其道”的境界。郭象解释“坐忘”云“夫坐忘者,奚所不忘哉!既忘其迹,又忘其所以迹者。内不觉其一身,外不识有天地,然后旷然与变化为体而无不通也。”^{[10] (P156)}郭象对“坐忘”的解说,恰恰正是审美境界的特质:

主客关系式就是叫人(主体)认识外在的对象(客体)“是什么”。可是大家都知道,审美意识根本不管什么外在于人的对象,根本不是认识,因此,它也根本不问

对方“是什么”。实际上,审美意识是人与世界的交融,用中国哲学的术语来说,就是“天人合一”,这里的“天”指的是世界万物。人与世界万物的交融或天人合一不是两个独立实体之间的认识论上的关系,而是从存在论上来说,双方一向就是合二为一的关系。^{[14] (P117-118)}

“知”不能达到真人(审美)境界,因为“知”(认识)是以主客分立为基础的对于事物“是什么”的对象化处理方式,而审美则超越了对对象化思维,通达天人合一的境界。在审美境界里,人与对象的隔阂不复存在,人的审美观照不是一种认识论意义的观照,而是完全泯除天人之分的存在论意义的观照,这是一种“以道观之”的境界,是物我无分、人与世界融合为一体的本然样态。

四

为什么审美境界超出道德境界之上?这是因为道德境界(狭义)包含着“应该”(目的),而“应该”以人之有“我”为前提,以现实与理想存在距离为前提,以主客尚未达到最终的融合为一为前提。而在审美境界中,人不再只是出于道德义务而做某事,不再只是为了“应该”而做某事,而是完全处于人与世界融合为一体的自然而然的境界之中。

张世英先生有一段论述审美与道德关系的话说:

“自然而然”不同于“应然而然”,后者尚有不自由的因素,前者则是完全的自由。“审美境界”中的人必然合乎道德,必然做道德上应该之事,但他是自然地做应该之事,而无任何强制之意:自然在这里是自由。^{[14] (P78-79)}

这段话意在说明,经由美一定会达到善;也就是说,善是美的必然结论。但反过来则未必。因此,审美境界融摄道德境界,又超越道德境界。如上所述,道德意识内在包含着“应该”,而“应该”总有其所以“应该”的根据,如果没有更高的根据作为“应该”的保证,道德是没有必然性的。从这个意义说,单纯在道德层面来谈道德水平的提高是不能从根本上见效的;只有通过加强人们的审美修养,以美育来陶铸道德,才可能真正提高道德水平。^{[14] (P223)}这恐怕是庄子“与其誉尧而非桀也,不如两忘而化其道”所想说而未曾明说的一层意思。

值得强调的是,庄子用“与其……不如……”这个句式,是值得玩味的,其深意也许是“与其”并不

是否定一个东西(道德),而只是说它“不如”另一个东西(审美)高妙。“相忘于江湖”和“两忘而化其道”描述的是一种天地万物一体的审美境界,这种境界虽然是超道德意义的,但它又是自然地合乎道德的。庄子“坐忘”经由忘仁义、忘礼乐而来,但这种境界本身又是融摄仁义礼乐于其内的。有人以百川来比喻仁义礼乐,以大海来比喻大道,可算得其真诠:

陈详道曰:枝海以为百川,则见川不见海;合百川以归海,则见海不见川。道,海也;仁义礼乐,百川也。回得道而忘仁义礼乐,是睹海而忘百川,然犹未忘道也。至于离形忘物,去知忘心,冥然无所系心,则道果何在哉?与我兼忘而已矣。此回之所以贤也。^{[13] (P21)}

“忘”不同于“非”:忘不是一个否定词,而是指向一种超越的意义。忘仁义、忘礼乐,不等于否定仁义礼乐,而只是表示有更高的境界在。正如百川必将汇入大海,而大海并不否定百川,恰恰是有了百川,大海才成其为大海。

庄子为何偏要通过孔子和颜回这对师徒的对话来提出“坐忘”呢?这是有其深意的:孔子师徒代表着践行仁义的典范,通过颜回来提出“坐忘”,更能够强调“坐忘”有超出仁义之上的意义。黑格尔说过,同一句话从一个老人口中说出与从一个未经世

事的年轻人口中说出,效果是全然不同的。孔颜师徒正是这种意义的“老人”。

参考文献:

- [1]冯友兰. 庄子[M]. 北京: 外语教学与研究出版社, 2012.
- [2]林云铭. 庄子因[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2011.
- [3]钱穆. 庄子纂笺[M]. 北京: 三联书店, 2010.
- [4]陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [5]刘武. 庄子集解内篇补正[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [6]王夫之. 老子衍·庄子通·庄子解[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [7]朱文熊. 庄子新义[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2011.
- [8]韩林合. 维特根斯坦《哲学研究》解读: 下册[M]. 北京: 商务印书馆, 2010.
- [9]郭象. 成玄英. 庄子注疏[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [10]王宗昱. 等. 中国宗教名著导读[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [11]崔宜明. 生存与智慧——庄子哲学的现代阐释[M]. 上海: 上海人民出版社, 1996.
- [12]黄锦宏. 新译庄子读本[M]. 台北: 三民书局, 1974.
- [13]释德清. 庄子内篇注[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2009.
- [14]张世英. 哲学导论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2010.

Discrimination of Meaning for “Forgetting with No Reason” and Its Aesthetic Direction

LIU Song

(Marxism – Leninism Teaching and Research Section ,Qiandongnan Municipal Party School ,Kaili ,Guizhou 556000 ,China)

Abstract “Forgetting with no reason” (坐忘) is an important concept pointed out in Grand Master which is of vital significance to understand the thought of Zhuangzi. Since ancient times ,most of the annotators of Zhuangzi were inclined to take “zuo”(坐) as a verb ,thus they drew a conclusion that “forgetting with no reason” is a theory of Gongfu(工夫论). This explanation seems to be no problem ,for there is a tradition in Chinese philosophy to place emphasis on putting theory into practice(this is so called Gongfu) . However ,if we take Grand Master as a whole , and especially if we combine Grand Master with Equality of Comment on Things as a whole to study ,we would know that “forgetting with no reason” contains other meanings. In fact ,“zuo” is not a verb; it is a function word. Therefore ,the meaning of “forgetting with no reason” is not a sort of Gongfu; it leads to a transcendental horizon of perfect man through “I have lost me”. This sort of horizon of perfect man is essentially a kind of aesthetic horizon beyond morality ,for it is a horizon of harmony between man and nature. It certainly needs practice to access to this horizon , but “forgetting with no reason” is not directly equate to Gongfu; it is only a description of a sort of transcendental horizon.

Key words: Zhuangzi; forgetting with no reason; I have lost me; perfect man; aesthetic horizon

(责任编辑 王能昌)